علم مقارنة الأديان
بين الموروثات الكلاسيكية والتساؤلات الفلسفية

د. يوسف العايب

جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية قسنطينة

مقدمة:

علم مقارنة الأديان، أو كما سماه المسلمون الأوائل بعلم الملل والنحل، من بين العلوم التي كانت نتاج الحركة العقلية الإسلامية في أزهى عصورها، فكما أنتج العقل المسلم الأول علوما ذاتية تراثية كانت أم عقلية، أنتج كذلك علم مقارنة الأديان أو علم الملل والنحل، الذي كان للمسلمين السبق في التأليف والتأسيس له سواء من ناحية المنهج أو من ناحية المحتوى، فلا تكاد تجد في المسلمين الأوائل عالما - مهما كان توجهه الفكري أو العقدي أو حتى التخصصي- لم يكتب ويؤلف في هذا العلم، لذا زخرت المكتبة الإسلامية بالعديد من المؤلفات في هذا المجال، سواء أكانت كتبا مفردة أو مجموعة رسائل أو حتى فصولا وأبوابا مخصصة للرد أو للبيان موجودة بين دفتي الكتب المتعددة التخصصات.

ولعل الدارس قد يبادره السؤال عن سبب وجود هذا الكم الهائل من الكتب والمؤلفات في هذا العلم، خاصة إذ نظرنا إلى المدة الزمنية التي ألفت فيها هذه الكتب، والتي لا تكاد تتجاوز الستة قرون، هذا إذا سلمنا أن الحركة العقلية الإسلامية قد توقفت عن الإبداع في أوائل القرن السابع هجري.

إن أهم الدوافع التي جعلت المسلمين يهتمون بهذا العلم تأليفا وكتابة ومناظرة، هو التراث المرجعي نفسه، فالقرآن الكريم فيه الكثير من الآيات التي تناولت في موضوعاتها أصحاب العقائد المختلفة، من يهود ونصارى ووثنيين على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم، وبينت مواضع الانحراف العقدي في هذه الديانات، كما تناولت عقائدها بالنقد والنقاش العقلي والمنطقي، قصد الوصول إلى فساد هذه الديانات ودخول الانحراف والضلال إليها على يد أتباعها.

كما أن تناول القرآن لهذه الأديان دليل على الاعتراف الضمني بوجودها الواقعي والفعلي وضرورة التواصل معها والاحتكاك بأتباعها من أجل تحقيق الغاية من الوجود والاختلاف وهي التعارف والتواصل، الذي لا يمكن أن يكون إلا من خلال التحاور والتثاقف والتسامح الديني والاعتراف الحقيقي بالتنوع الديني والمذهبي ومن ثمة التعامل بالحسنى والدعوة بالحق من غير إلغائية ولا إقصائية، لأن التدافع لا يكون إلا من خلال ما سطره القرآن وجاء به النبي –صلى الله عليه وسلم.

ويأتي هذه البحث ليتناول بالسؤال المسار التاريخي لنشأة وتبلور علم الملل والنحل الذي أضحى يعرف فيما بعد بعلم مقارنة الأديان، وذلك قصد الوقوف على النضج المعرفي والمنهجي الذي عرفه هذا العلم عبر المحطات الكبرى التي مرّ بها، ومدى أثر العلوم الناشئة والوافدة في التقعيد المنهجي له.

كما سنحاول دراسة إشكالية المنهج في علم مقارنة الأديان وإمكانية دراسة الأديان كلها بمنهج واحد أو حتى مقارنتها على اعتبار اختلاف التجربة الدينية من دين إلى آخر واستحالة الوصول إلى حقيقة التجربة الدينية المغايرة كونها تجربة ذاتية نفسية روحانية جوانية، وأي المناهج العلمية الحديثة أجدى بالاستعمال في علم مقارنة الأديان: أهي المناهج الفلسفية؟ أم الاجتماعية؟ أم الكلامية واللاهوتية؟ أم غيرها؟

كما سنحاول الإجابة عن سؤال المفهوم في حد ذاته، أي ما المقصود بعلم مقارنة الأديان؟ وهل الدال –في علم مقارنة الأديان– يعبر بعمق عن المدلول؟، أم أن التسمية في حد ذاتها تحتاج إلى مراجعة مفهومية ودلالية؟ وما هو سر العدول عن التسمية القديمة لهذا العلم؟ علم الملل والنحل؟

وفي الأخير سنقف وقفة مساءلة للتراث الإسلامي في تخصص مقارنة الأديان، وما كتبه علماء الإسلام من ردود ونقد للأديان المختلفة، وما جدوى تلك الكتابات اليوم؟ خاصة مع التقدم المنهجي والمعرفي الذي عرفه هذا التخصص؟ وهل حققت تلك الكتابات الأولى الغاية منها وهي التحاور والتثاقف والتواصل والدعوة بالتي هي أحسن؟ أم أن منهج الدراسة في تلك المصنفات كان يقعّد

للقطيعة مع الآخر وينفر من الاحتكاك والتواصل أكثر مما كان يرجى منه اقتداء بالمنهج القرآني في التناول وعرض تلك الأديان.

أولا: علم مقارنة الأديان وسؤال التأسيس

تتجاذب محاولة التأريخ لعلم مقارنة الأديان الكثير من التحيزات المعرفية والمرجعية، كما يتجاذبه الكثير من الخلط بينه وبين بعض العلوم الأخرى التي تُعنى بدراسة الظاهرة الدينية، خاصة علم الأديان وتاريخ الأديان، ناهيك عن تخصصات أخرى مثل علم الأجتماع الديني وعلم اللاهوت وعلم الكلام والجدل والردود وغيرها، ومن تلك التحيزات الادعاء العام دونما تمحيص ولا تحقق بأن هذا العلم هو علم إسلامي بحت نشأة وتطورا ومنهجا وأصالة، وإن كان في هذا الادعاء جزء من الحقيقة فلا بد من البرهنة عليه من خلال الطرح العلمي والمنهجي، كما يوجد تحيز غربي واضح في بعض الطروحات، وذلك من خلال الادعاء بأن المسلمين لم يكن لهم أي اسهام يذكر في نشأة هذا العلم، حيث يقول أحد هؤلاء الباحثين وهو **"بوكيت أميريكن"** معلقا عن الدراسات الإسلامية في مقارنة الأديان: "إن من دواعي الأسف فإن هذه الكتابات مضللة لأنها مغالطة ومنحازة" ويضيف قائلا: "ولو أن هذه المواضيع كتبت من قبل كتاب أوروبيين لما وجد فيها مغالطة أو انحياز ...إن الأوروبيين اكتشفوا عظمة الديانات الشرقية ليس من أجل أنفسهم بل أيضا من أجل الشرقيين الذين لم يعرفوا القيمة العالية لدينهم كما عرفناها نحن"[1].

وبعيدا عن هذا وذاك نحاول رصد المساهمات الإنسانية في علم مقارنة الاديان من خلال المساهمة الإسلامية ثم الغربية على حد سواء:

1: المساهمة الإسلامية في التأسيس لعلم مقارنة الأديان:

قبل الحديث عن مساهمة المدرسة الإسلامية في التأسيس لعلم مقارنة الأديان، لا بد من التساؤل حول مفهوم علم مقارنة الأديان في حد ذاته؟ وما الفرق بينه وبين علم الملل والنحل؟ وهل ألف علماء

1 .أ.س بوكيت أميريكن، مقارنة الأديان، ت: رنا سامي الخش، سوريا، حلب، دار الرضوان، ص: 11

الإسلام الأوائل في علم مقارنة الأديان؟ أم أن مصنفاتهم الكثيرة إنما تدخل في باب الملل والنحل؟ هذا بالإضافة إلى السؤال المطروح حول تلك الإسهامات الإسلامية من قبل دارسي الفلسفة والفكر الإسلامي والمتمثل في: هل المساهمة الإسلامية الأولى في علم مقارنة الأديان كانت تهدف دراسة الأديان الأخرى بغرض فهمها وتحليلها ووصفها كما هي ومقارنتها بغيرها؟ أم أن تلك الدراسات لا تعدو أن تكون دراسات جدلية كلامية خصامية هدفها الأساس الرد والنقد والإبطال والدحض؟

وسنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة فيما يأتي من نقاط في هذه الورقة البحثية، لنعود للكلام حول ما أنتجه العقل المسلم من إسهام في نشأة هذا العلم بغض النظر عن التوافق الدلالي والمفاهيمي لهذا العلم مع ما كان من قبل أو مخالفته له باعتبار التطور المنهجي واتساع أفق الأنساق المعرفية والتخصصية المعاصرة.

وقبل البدء عن الحديث حول المساهمة الإسلامية في علم مقارنة الأديان، لا بد من التفريق كذلك بين علم مقارنة الأديان، وغيره من العلوم التي تهتم بدراسة الظاهرة الدينية، والتي منها تاريخ أو علم الأديان، ووفينومينولوجيا الدين، وعلم الإجتماع الديني، والأنثربولوجية الدينية وعلم اللاهوت Theology، ودراسات الكتاب المقدس Biblical Studies، وعلم الكلام، وفلسفة الدين، وهذا من أجل الجزم بأن علم مقارنة الأديان لم يكون له وجود قبل الإسلام.

وهذا الجزم بعدم وجود علم يقارن بين الأديان قبل الإسلام، ناتج عن حقيقة تاريخية وهي عدم وجود تعدد ديني حقيقي قبل الإسلام، فالوثنية لا تعترف بالأديان التوحيدية، ولا الأديان التوحيدية قبل الإسلام اعترفت ببعضها البعض ناهيك عن اعترافها بالأديان الوثنية التي كانت سائدة في وقتها، والاعتراف المقصود هنا ليس هو الاعتراف بصحتها أو خطئها، وإنما هو الاعتراف الوجودي كدين تؤمن به جماعة مؤمنين[1].

1 عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع عشر، الدار التونية للنشر، تونس، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1986م، ص: 15.

فالمقارنة ناتجة عن التعدد، هذا الأخير الذي لم يكن له وجود قبل الإسلام نتيجة العقلية الإقصائية والإلغائية التي كانت سائدة عند أصحاب الأديان المختلفة، بخلاف الإسلام الذي وإن اعتبر الأديان غير الإسلام أديانا محرفة إلا أنه اعترف بوجودها وواقعها وفرض ضرورة التعامل معها ومعرفتها والتفاعل معها.

ويمكن رصد المساهمة الإسلامية في علم مقارنة الأديان بشكله الذي هو عليه اليوم بما ألف في القرون الأولى من مصنفات في الملل والنحل والفرق والجدل والردود والنقد والدراسات التاريخية والوصفية المعمقة والتي سنعرج على تقييمها فيما بعد، والذي بدأ المسلمون الأوائل الخوض في مسائلها عندما بدأ عصر التدوين في منتصف القرن الثاني هجري، ومن المشاهير الأوائل الذين كتبوا في مقارنة الأديان أو بالأحرى في الملل والنحل، **النوبختي** المتوفى سنة 202 هجرية؛ ألف كتابه (الآراء والديانات)، ويعتبر الباحثون هذا الكتاب أول كتاب في علم مقارنة الأديان، أبو الحسن العامري المتوفى سنة 381 هجرية ألف كتابه المشهور بـ(مناقب الإسلام). أبو الريحان البيروني المتوفى سنة 425 هجرية ألف كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة). أبو منصور البغدادي المتوفى سنة 429 هجرية ألف كتابه (الملل والنحل) ورد فيه على الملل والنحل مدافعًا عن الإسلام، ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة 456 هجرية، ألف كتابه (الفصل في الملل والأهواء والنحل). الشهرستاني المتوفى سنة 458 هـ ألف كتابه (الملل والنحل). أحمد ابن تيمية المتوفى سنة 628 هـ، ألف كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح). ابن قيم الجوزية المتوفى سنة 751 هـ، ألف كتابه (هداية الحيارَى في أجوبة اليهود والنصارى). الشيخ عبد الله الترجمان، ألف كتابه (تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب). الشيخ رحمة الله الهندي وكتابه (إظهار الحق)، وهذا قليل من كثير مما ألفه القدامى في مجال الملل والنحل[1].

2: المساهمة الغربية في التأسيس لعلم مقارنة الأديان:

1 أحمد شلبي، اليهودية، سلسلة مقارنة الأديان، 2، ط:10، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1998 م. ص: 29.

يتفق جميع الباحثين على أن مصطلح "مقارنة الاديان" هو مصطلح غربي، صيغ ليعبر به عن العلم الجديد الذي بدأت بوادره تظهر مع حلول القرن السابع عشر ميلادي، لكن الظهور المتميز له كعلم مستقل في الغرب لم يتم إلا في حدود القرن التاسع عشر للميلاد، وأول من استعمل هذا الاصطلاح للدلالة على العلم الذي يُعنى بدراسة الظواهر الدينية دراسة علمية تارخية ووصفية مقارنة هو **ماكس ميلر**[1].

وبعض النظر عن النظرة الغربية المتحيزة أو الموضوعية للبواعث الحقيقية لنشأة هذا العلم الجديد والتي منها المساهمة الإسلامية المعتبرة –بدون الرجوع إلى تقييم سلبياتها وإيجابياتها- فإن المساهمة الغربية الحديثة في هذا العلم بصياغاته الجديدة على مستوى التخصص الدقيق والمناهج الجديدة، قد طورت كثيرا ما كان معروفا عند المسلمين الأوائل من علم الملل والنحل، وأخذت بالعلم الجديد إلى شق التخصص المتميز عن التخصصات القريبة منه والتي منها تاريخ الأديان وعلم الاجتماع الديني والانثربولوجية الدينية وغيرها من التخصصات التي تتقاطع معه في الكثير من الموضوعات، وهذا بفضل الاعتماد في دراسة الأديان على العلوم الانسانية والاجتماعية القريبة من التخصص، والمهتمة في موضوعاتها بدراسة الظاهرة الدينية، والاختلافات التطبيقية والمفهومية بين الأديان على الرغم من وحدة الموضوعات والأهداف في الكثير منها، ومن تلك العلوم التي ساهمت في تطور علم مقارنة الأديان في الغرب الفلسفة، ليس بنظرتها الموضوعية أو الاختزالية أو المتحيزة للدين، وإنما بالتساؤل الفلسفي الذي يعمل على إعادة النظر في الموضوعات البديهية والمسلمة من أجل الحفر عن كنه الأديان وإعادة بناء الحقيقة كما هي عليه، لا كما يصورها لنا الموروث الثقافي المقدس في الكثير من البيئات والتي منها أحيانا البيئة الإسلامية[2].

---

1 Friedrich Max Müller, Essais sur l'histoire des religions, Librairie académique, Paris, 1872.

2 أ.س بوكيت أميريكن، مقارنة الأديان، ت: رنا سامي الخش، سوريا : حلب ، دار الرضوان، ص: 12.

ثانيا: علم مقارنة الأديان وعلاقته بالفلسفة:

لا مناص لعلم مقارنة الأديان من التقاطع الإيجابي مع الفلسفة، ذلك أن كلا التخصصين يُعنى بدراسة الظاهرة الدينية على مستوى الفرد والفكر والدين في حد ذاته، وإذا كان علم مقارنة الأديان من العلوم التي برزت للوجود مع مجيء الإسلام كما تقدم توضيح ذلك، فإن الفلسفة في علاقتها بالدين قديمة قدم الدين والتفكير البشري، فقد تناول الفلاسفة اليونان الذين يبتدئ بهم التأريخ للفلسفة بتساؤلاتهم الفلسفية الحرة والجريئة عن كل الموضوعات التي أثارت عقولهم ومنها أصل العالم والذات الإلهية ومصير الإنسان، ووظف فلاسفة الإسلام الفلسفة لخدمة الدين وتحليل بعض الأنساق الدينية الأخرى مثل ما فعل كل من الفرابي وابن رشد وابن سينا والكندي وغيرهم.

فابن سينا أدرج العلوم الطبيعية جنبا إلى جنب مع العلوم الإلهية، والحقيقة عنده مصاغة بطريقة برهانية فلسفية وعرفانية، وفلسفته توازن بين البرهان العقلي الفلسفي والعرفان من أجل تحليل مضامين الدين والبرهنة عليها، ونفس الموازنة بين العقل والبرهان الفلسفي والعرفان نجدها عند الغزالي وابن رشد[1].

ولا عجب في هذا إذا علمنا بأن الفلسفة الوسيطية كانت فلسفة دينية بامتياز، حيث امتزج فيها الديني بالفلسفي والعكس، وأصبحت الفلسفة في العصر الوسيط وسيلة وأداة منهجية للتحليل الديني، والبرهنة العقلية على العقائد والمذاهب، ووسيلة مقارنة بين الاعتقاد الروحي والإيمان العقلي، وهو المنهج الذي سلكته الكثير من الأديان في تلك الفترة والتي منها على وجه الخصوص اليهودية والمسيحية والإسلام، متمثلة في جملة كبيرة من الفلاسفة وعلماء الدين من كل الأديان، ويأتي على رأسهم كل من ابن سينا والفرابي والكندي وابن رشد من الإسلام، وأغسطين وأنسلم وتوما الإكويني من المسيحية، وابن ميمون وابن كمونة من اليهودية[2].

1 عبد القادر بخوش، البعد الحضاري الدولي في علم مقارنة الأديان، دفاتر السياسة والقانون، العدد السابع، 2012، ص: 38.

2 إتين جلسون، الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ت: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطبالعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط: 3، 2009.

وفي العصر الحديث والمعاصر ازداد الاهتمام الفلسفي بالدين من حيث أصل النشأة والوظيفة النفسية والاجتماعية له، وتأثير الديني في العادات والتقاليد والأنماط المعيشية والفكرية والحضارية، وأصبح الكثير من الفلاسفة يشتغلون على موضوعات الدين شأنهم شأن الكثير من علماء النفس والاجتماع والأنثربولوجيا، مما سمح للعلم الجديد –مقارنة الأديان- خاصة في الغرب من الاستفادة من تلك الخبرات وتوظيفها في التحليل الديني المقارن على وجه الخصوص.

ومن ثمرات التزاوج بين العلمين الفلسفة ومقارنة الأديان ظهور تخصصات علمية أخرى أخذت تشق طريقها للتخصص الدقيق وفي حقول المعرفة في الغرب وحتى في العالم العربي والإسلامي اليوم ومن تلك العلوم فلسفة الدين.

- **فلسفة الدين: Philosophy of Religion**

على الرغم من التناول القديم للدين من قبل الفلاسفة على مختلف انتماءاتهم الدينية والفكرية والفلسفية، إلا أنه لا يوجد فيلسوف واحد من الكلاسكيين أو المحدثين قد تناول تعريف فلسفة الدين تعريفا حديا واضحا، فلا تكاد تجد بحثا مستقلا عن تعريف هذا التخصص الجديد، وهذا راجع إلى استقلالية هذا العلم في العصر الحديث عن باقي مباحث الفلسفة، بحيث ذهب الكثير من الفلاسفة والباحثين وعلماء الأديان إلى متابعة الأبحاث في مجال فلسفة الدين وتصنيفها وتبويبها ودراستها باعتبارها فلسفة دين[1].

ويمكن تعريف هذاالحقل المعرفي الجديد تعريفا وظيفيا بأنه العلم الذي يشير إلى القضايا الأساسية للدين، والتي بحثها الفلاسفة من قبيل الأبحاث المتعلقة بوجود الله، ذاته وصفاته، قضية الشر و قضايا المعرفة وبعض القضايا التي تتعلق بالأخلاق، والتعاليم الدينية، وبعض التساؤلات حول النشاطات الدينية والصوفية ونظريات اللغة الدينية[2].

1 محمد لغنهاوزن، مفهوم فلسفة الدين، ص: 261، من كتاب تمهيد لدراسة فلسفة الدين، دار التنوير، ط: 1، 2014، تونس.

2 نفس المرجع، ص: 262.

وقد نُحت هذا المصطلح أواخر القرن الثامن عشر، كي يحل محل مصطلح "الإلهيات الطبيعية" الذي كان رائجا آنذاك، والذي كان يستعمل معايير العقلانية الفلسفية للتبرير العقلي والمنطقي، ولذا عندما ظهرت فلسفة الدين في الغرب استغلت هذا العامل من أجل تبرير حقائقها ووصفها بالصدق، وهي دعوة نافعة للدين والفلسفة في الوقت نفسه، الفلسفة التي كسبت حينها صبغة نقدية، والمسيحية التي طالها النقد والجرح، فجاءت فلسفة الدين من أجل أن تبدوا المسيحية أكثر عقلانية، ومعنى هذا أن أصل نشأة هذا التخصص كان يدل على فرع من اللاهوت الذي جل اهتمامه إثبات عقلانية التعاليم المسيحية، ولذا كانت فلسفة الدين في نشأتها الأولى تتراوح بين الفلسفة واللاهوت[1].

لكن فلسفة الدين اليوم تدل على فرع من الفلسفة يقوم بتأملات عقلية حول الدين والظواهر الدينية يمكن توظيفها في علم مقارنة الأديان كأداة تحليلية مساعدة وفعالة، لأن فلسفة الدين اليوم ليست هي الدفاع العقلاني عن الدين[2]، بقدر ما هي الحركة العقلية والتفكيرية الحرة **Free thinking** في نطاق الدين، فهي ليست وسيلة لتعليم الدين وتبريره، فهي علم متاح للجميع حتى الملاحدة يستطيعون أن يتفلسفوا في الدين، فهي علم يتكفل بدراسة المصطلحات والأنظمة العقدية، والممارسات من قبيل العبادة والتأمل والمراقبة التي تقوم وتنبثق الأنظمة العقدية منها"[3].

ثالثا: علم مقارنة الأديان والسؤال الفلسفي:

1- سؤال المفهوم:

علم مقارنة الأديان واحد من العلوم التي تهتم بدراسة الظاهرة الدينية، ويتقاطع مفهوميا وموضوعيا مع عدة علوم أخرى، مثل تاريخ الأديان وعلم الأديان ودراسة الأديان، والمساءلة المفهومية لمصطلح مقارنة الأديان، ليس القصد منها الوصول فقط إلى أصل التسمية، بقدر ما هي محاولة للوصول

1 مصطفى ملكيان، فلسفة الدين، المجال والحدود، ت: مشتاق الحلو، ص: 246.

2 لأن هذا من وظائف علم الكلام عند المسلمين وعلم اللهوت عند المسيحيين.

3 See Hick, John H. Philosophy of Religion. 3rd Ed, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice, 1983, p: 1.

إلى التعبير الفعلي للمصطلح على الواقع الدراسي والتعبير الدلالي من خلال البحوث والدراسات المقدمة باسم هذا العلم.

فالمقارنة في اللغة تقتضي المقابلة والموازنة والتسوية والربط[1]، من أجل معرفة أوجه الشبه والاختلاف، ونفس المعنى اللغوي نجده في اللفظة الإنجليزية **compare**، ومقارنة الأديان ترجمة للعبارة الإنجليزية (**comparative religion**) والتي هي تسمية غربية بحتة لهذا العلم، مستوحاة من الجملة الإنجليزية في الدراسات الغربية للدين: **the comparative study of religion**، وعندما ظهر هذا العلم في الغرب في أواخر القرن التاسع عشر، كان يطلق ليشار به إلى الدراسات المتعلقة بالظاهرة الدينية سواء من حيث التاريخ أو العلم أو الدراسة[2].

وتسمية العلم بعلم مقارنة الأديان هي تسمية غربية بحتة، حيث تشير الدراسات إلى أن أول من أطلق هذا المصطلح ليشير إلى الدراسات المقارنة في علم الأديان هو **ماكس ميلر** بقوله: لماذا نتردد عن تطبيق منهج مقارن لدراسة الدين؟[3]، لتنتقل التسمية فيما بعد إلى واقع الدراسات الإسلامية وتطلق على العلم الذي كان مزدهرا في البيئة الإسلامية في القرون الأولى، ويصبح علم مقارنة الأديان هو الامتداد الحديث والمعاصر لعلم الملل والنحل الذي صُنّفت فيه الكتب الكثيرة من قبل العلماء المسلمين الأوائل.

فهل علم مقارنة الأديان كما صاغه الغرب منهجا وعلما ودالا ومدلولا هو علم الملل والنحل الذي كان معروفا من قبل عند المسلمين؟ وهل هذا العلم حقيقة هو الامتداد الطبيعي لعلم الملل والنحل؟ وهل علم مقارنة الأديان كان متجسدا بمنهجه ومفهومه في علم الملل والنحل الذي كثُرت التصنيفات فيه من قبل؟ أم أن علم مقارنة الأديان هو علم مستقل بذاته غربي المنشئ والمنهج؟ أهدافه ونتائجه غير ما كان يرنو إليها علم الملل والنحل عندنا؟

1 أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، ج: 5، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1991م، ص: 220

2 ميرسيا إلياده، تاريخ المعتقدات والافكار الدينية، ج: 1، ت: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط: 1، 1987م، ص: 12.

3 Friedrich Max Müller, Essais sur l'histoire des religions, Librairie académique, Paris, 1872.

إذا تأملنا أهم التعريفات لعلم مقارنة الأديان اليوم، وليكن تعريف **"جوردن"** " **Jordan Louis**" الذي يقول فيه بأن علم مقارنة الأديان هو: "**الدرس العلميّ الذي يقارن بين أصول المعتقدات وأشكال الطقوس والعبادات لأديان العالم، لمعرفة أوجه التشابه والتباين بينهم، وتحديد القواسم المشتركة وعلاقة بعضها ببعض، ومعرفة مواطن القوة والضّعف فيما بينهم من خلال المقابلة والموازنة، كأجناس**"[1]. فإن هذا التعريف لا ينطبق على علم الملل والنحل الذي كان معروفا عند المسلمين من قبل إلا في بعض الدراسات القليلة مثل ما قام به كل من البيروني والشهرستاني والعامري، لأن غالب الدراسات السابقة يمكن اليوم تصنيفها في دائرة الردود والجدل والمناظرة، وهي بعيدة –إلا في بعض فصولها- عن الدراسة التقنية الموضوعية للدين في حد ذاته، هذا فضلا عن الدراسات المقارنة للأديان بعضها مع بعض.

هذا وإن رجعنا إلى التعريف المتداول لعلم مقارنة الأديان في الأوساط الإسلامية نجده يطلق ليراد به: "العلم الذي يبحث في الملل من حيث منشأها وتطورها وانتشارها، وأتباعها، وفي العقائد والأصول التي تتركز عليها الملل المختلفة، وفي أوجه الاختلاف والاتفاق فيما بينهما، مع المقارنة والمناقشة والرد." فهو علم يبدأ بالتحليل ليصل إلى النقد والرد، وهذا ما كان سائدا عند علماء الإسلام الأوائل[2].

فإذا كان علم مقارنة الأديان هو علم الملل والنحل، فإن الدال لا يعبر بعمق عن مدلوله والحامل لا يحمل موضوعه، وإذا كان غير ذلك فلا بد من إعادة النظر في فحوى التخصص في حد ذاته وفي جدوى نتائجه ودراساته الميدانيه، وهل دراسة طبيعة الدين بالضرورة تقتضي الرد والنقد والتهجم والحكم القيمي، أم أن علم مقارنة الأديان هو تخصص تقني بحت، يقوم بدراسة الظواهر الدينية كما هي عليه ومقارنتها مع بعضها في الأديان الأخرى، لتبقى وظيفة النقد والرد والجدل تخصص آخر يندرج

1 Jordan Louis, Comparative Religion, its genesis and growth, T&T Black, New York, 1905, p: 5.
2 محمد عبد الله الشرقاوي، بحوث في مقارنة الأديان، دار الفكر العربي، 1420هـ/ 2000م، ص 32

ضمن علوم أخرى تُعنى بالظاهرة الدينية، فالباحث في مقارنة الأديان هدفه كما يقول مرسيا الياد: "هو أن يفهم و أن يوضح للغير سلوك الإنسان المتدين و عالمه العقلي"[1].

2- سؤال المنهج:

إذا كان علم مقارنة الأديان اليوم وخاصة في البيئة الإسلامية يطرح الكثير من التساؤلات على مستوى المفهوم، فإن ما يطرحه هذا العلم من تساؤلات على مستوى التطبيق المنهجي أكبر بكثير، فإذا كان علم مقارنة الأديان علم يُعنى بتشريح الظواهر الدينية من أجل الوصول إلى رسم صورة موضوعية للأديان، فما هو المنهج الكفيل بذلك، وهل كل الظواهر الدينية المختلفة في الأديان قابلة للدراسة بمنهج واحد، هذا إذا أخذنا بالحسبان بأن الدراسات الدينية كما يقول ميرسيا إلياد هي دراسات بشرية لظواهر بشرية ذات أصول ماورائية أو تاريخية، وهو ما يزيد في تعقيد الظاهرة الدينية، ويأزم من مسألة المنهج في الدراسات الدينية : لأن مؤرخ الأديان -إلى جانب ذلك- وهو يحاول فهم الأوضاع الوجودية التي عبرت عنها الوثائق التي يدرسها سيلجُ حتما إلى معرفة أكثر عمقا بالإنسان[2].

ومن أهم التساؤلات التي تطرح على منهج الدراسة في العلوم التي تهتم بدراسة الظاهرة الدينية بصفة عامة وعلم مقارنة الأديان بصفة خاصة هو سؤال الموضوعية مقابل الذاتية، وهو مدى الذاتية في الحكم على التجربة الدينية واستحالة تذوق تجربتين دينيتين في نفس الوقت، ما يصعب في نظر المهتمين من دراسة الظواهر الدينية ومن التشريح الحقيقي للأديان.

- إشكالية موضوعية الدين:

وتطرح هذه الإشكالية من خلال ماهية الدين في حد ذاته الذي يشتمل على موضوعات تتعلق بالروحانيات وتجارب نفسية ذاتية من الصعوبة بمكان تقويمها أو تحليلها تحليلا دقيقا من خلال مناهج علمية تجريبية كمية أو نوعية، أضف إلى ذلك استحالة تجرد الباحث في الأديان من خلفيته الفكرية

1 ميرسيا الياد: المقدس و المدنس ،ترجمة عبد الهادي عباس ،دار دمشق سوريا،1988، ص: 121.

2 ميرسيا إلياد: نزعة إنسانية جديدة ، الحنين إلى الأصول، سلسلة أفكار، دار كاليمار باريس، فرنسا 1978 ص ص.17-35 ترجمة: عبد السلام حيمر، مجلة :فكر ونقد، العدد 34" . الموقع الرسمي للمرحوم محمد عابد الجابري

والدينية في دراساته للظواهر الدينية الغريبة عنه، فالموضوعية في الأديان عامل صعب المنال من جهة تكوين الباحث وانتماءاته الدينية والفكرية ومن جهة طبيعة الدين المدروس والذي يتميز بخصوصية الموضوعات الغيبية والنفسية والروحية التي يصعب فهمها خارج دائرة مجتمع المؤمنين.

ويرى بعض الدارسين ومنهم أريك شارب أن هذه الإشكالية يمكن تجاوزها من خلال الالتزام بالنقاط المنهجية الآتية:

أ- الرغبة الحقيقيّة لدراسة الأديان وفهم المكونات الفكريّة والثقافيّة للأديان المقارنة.

ب- توفر المادة العلمية عن المعتقدات والأفكار الدينيّة التي تحت الدراسة والبحث.

ت- صياغة منهج علميٍّ مقبول، يمكن من خلاله صياغة المعلومات وترتيبها بطريقة مقبولة ومعقولة،[1]، وفي حالة توفر هذه الشروط، يمكن للباحث في الدرس المقارن للدين -في رأي علماء مقارنة الأديان أمثال أريك- تقديم دراسة علميّة موضوعيّة.

- **إشكالية التجربة الدينية:**

ما يزيد في صعوبة منهجية دراسة الأديان هو خصوصية التجريبة الدينية واختلافها من دين إلى آخر، واستحالة إيمان الباحث أو الدارس للأديان بأكثر من دين في نفس الوقت، يجعل من محاولة دراسته وفهمه للتجارب الدينية المختلفة أمرا في غاية الصعوبة، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار الرمزية التي تتصف بها التجربة الدينية في كل الأديان، فزيادة عن كون التجربة الدينية متجسدة في جملة من السلوكات والواجبات، فهي كذلك صورة محددة من التقديس والشعائر، ورباط من الطاعة والالتفاف الروحي المتبادل بين جماعة المؤمنين والذات العليا التي يؤمنون بها[2].

ونظرا لهذا الاشكال المنهجي، نجد الكثير من الدراسات للأديان لا تفتء تصدر أحكاما قيمية بشأن الأديان الأخرى ومعتقداتها ورموزها وأسرارها، وهذا راجع إلى الموقف الديني الذي يتبناه

1 Eric J. Sharpe, Comparative Religion: a history, 2nd ed., (London: Duckworth, 1986,

2 محمد عبد الله دراز، اليدن، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، المطبعة العالمية، القاهرة، 1952، ص: 58.

الدارس، ومذهبه الإيماني الذي يجعل منه حكما أمام كل المخالفين لتجربته الدينية الذاتية، سواء أكان هذا الدارس فيلسوفا أو مؤرخا أو عالما في الأديان.

وهو نفس الإشكال المنهجي الذي طغى على الدراسات الإسلامية الكلاسيكية للأديان، ما عدا البعض منها الذي استطاع أن يتجاوز حدود التجربة الدينية الذاتية، ليصف تجارب دينية أخرى بموضوعية كبيرة، مثل ما قام به البيروني في كتابه عن أديان الهند[1]، والذي من خلال كتابه يمكن القول بأن بدايات المنهج الوصفي أو الفينومينولوجي ظهرت قبل ألف سنة مع البيروني الذي درس الهندوسية من مصادرها الأساسية، وترجم بنفسه، في هذا السبيل، بعض كتبها المقدسة إلى العربية، داعيًا إلى نقل الحقائق مباشرة عن أولئك الذين نُخبِر عنهم، بعيدًا عن الهوى والجهل واعتماد روايات الآخرين، وأقام مقارنة وصفية في بعض جوانب الدين بين الهنود، من ناحية، وبين المسلمين والمسيحيين، من ناحية أخرى.

ونفس الكلام يقال عن ابن حزم الأندلسي بشيء من التحفظ، والذي يقول عنه H Pinard de la Boullaye في كتابه "الدراسات المقارنة للأديان" بأنه رائدا لمقارنة الأديان في الإنساني كله[2].

كما يرى "**إريك شارب**" بأن شرف كتابة أول تاريخ للاديان في العالم يختص به الشهرستاني الذي وصف أديان العالم العشرة المعروفة آنذاك إلى حدود الصين وصنفها اعتمادا على منهج تاريخي سديد لم يكن لأي كاتب مسيحي في عصره أن يكتب مثله.

This outstanding work outstrips anything which Christian writers were capable of producing at the same period[3].

3- أرشيف الردود وسؤال التوظيف:

المكتبة الإسلامية في الردود والنقد الكتابي الكلاسيكي لا تكاد تتميز عن غيرها من المكتبات الإسلامية في التخصصات الأخرى من حيث الثراء والتنوع، فعلماء الإسلام كما تقدم تعرضوا في

1 أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب، بيروت، 1983.

2 Pinard de La Boullaye, UEtude Comparee des Religions, (introduction) 4th edn.

3 Eric J. Sharpe, Comparative Religion: A History, (New York, 1975), p: 11.

كتاباتهم المختلفة لكل الأديان التي كانت معروفة عندهم في البيئة التي تواجد فيها الإسلام تقريبا، نقدا وتحليلا ومقارنة وردا.

والمتأمل في هذا التراث في علم مقارنة الأديان اليوم يجد نفسه أمام مجموعة من الأسئلة، ليست أسئلة حكمية، وإنما أسئلة تقييمية لهذا التراث، ومدى إمكانية توظيفه اليوم، إما في الحوار الديني مع أهل الأديان المختلفة، أو من حيث النقد العلمي والمنهجي لمختلف الأديان والتي منها على وجه الخصوص الديانتان اليهودية والمسيحية، أم أن هذا الأرشيف الكبير في الردود والمناظرة والنقد لا يعدو اليوم أن يكون مجرد أرشيف كلاسيكي يدل على ازدهار مرحلة تاريخية معينة في تاريخ الإسلام.

وسؤال التوظيف العملي لهذا التراث الكبير يجد نفسه اليوم أمام مجموعة من الإشكالات المنهجية التي تقتضيها طبيعة المرحلة من الناحية المنهجية والمعرفية، ومن تلك الإشكالات التي تعترض التوظيف العملي لهذا التراث اليوم خاصة في الحوار وما يقتضيه النقد الحديث ما يأتي:

1) إشكالية المصادر:

من الإشكالات المنهجية التي تطرح على التراث الإسلامي في علم مقارنة الأديان، هو إشكالية الرجوع إلى المصادر الأساسية في نقد الأديان، وحقيقة اعتماد الأوائل على المصادر اليهودية والمسيحية خاصة في نقد هتين الديانتين، خاصة وأن الكثير من الباحثين اليوم يطرحون مشلكة أخرى تتعلق بالمصدرية وهي تاريخ ترجمة الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد إلى اللغة العربية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية رجوع الأوائل إلى كتب اليهود والنصارى في حد ذاتها واعتماد نصوصها المدونة للرد أو النقد.

وبعض النظر عن وجود ترجمة عربية للكتاب المقدس في القرون الأولى للإسلام أو عدم وجودها، وسيأتي التفصيل في هذه المسألة، إلا أن المتفق عليه اليوم ومن خلال الإطلاع على ما ألفه الأوائل في الرد أو النقد على اليهود والنصارى أو من خلال ما صرحوا به في كتبهم، فإن غالبيتهم

العظمى لم تطلع أو ترجع إلى النصوص الدينية التوراتية أو الإنجيلية، فابن القيم كان من أهم مصادره ما ألفه العلماء المسلمون قبله[1]، ونفس الكلام يقال عن ابن تيمية أو الباقلاني أو الغزالي أو غيرهم.

أما فيما يخص وجود ترجمة عربية في زمن تأليف الأوائل لردودهم ونقدهم، فهناك اختلاف كبير بين الباحثين في هذه المسألة ومجمل الفرضيات هو كالآتي:

- احتمال وجود ترجمة للتوراة كاملة أو على الأقل لبعض أجزائها قبل الإسلام، وهو ما جعل بعض العلماء في علم مقارنة الأديان يعتمدون عليها في الرد، وهو رأي كل من جواد علي[2] وسلوى ناظم، هذه الأخيرة التي ترى بأن هناك شروح أو تراجم بالعربية كانت قد بدأت في الظهور والانتشار بين اليهود المتكلمين بالعربية منذ فترات قديمة وقد يكون بعضها قد تم تدوينه[3]، وعلى الرغم من وجود هذا الاحتمال إلا أن نسبة اعتماد الأوائل على النصوص المباشرة قليلة جدا.

- ينفي علماء الكتاب المقدس المسيحيون وجود أية ترجمة للكتاب المقدس باللغة العربية في وقت كتابة الردود الإسلامية الأولى، لعدم وجود ما يثبت ذلك[4].

- يتفق جل الباحثين على بداية ظهور ترجمة عربية للكتاب المقدس حوالي القرن الثامن ميلادي، اعتمادا على ما قام به أحمد بن عبد الله بن سلام في القرنين الثامن والتاسع، وحنين بن إسحاق في القرن التاسع، وكذا يهوذا بن إسحاق الذي ترجم سفر الجامعة إلى العربية، وما قام به سعيد بن يوسف الفيومي في القرن العاشر والذي تعتبر ترجمته من أشهر الترجمات إلى اللغة العربية[5]، كما ترجم يوحنا

---

1 "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح" لابن تيمية، و"نظم الجوهر" لسعيد بن البطريق، و"مقامع هامات الصلبان" لأبي عَبيدة الخزرجي، و"إفحام اليهود" للسموأل المغربي، و"المِلَل والنِحَل" للشهرستاني، و"مقالات الإسلاميين" لأبى الحسن الأشعري، و"الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة"، و"رسالة الحرة"، وهما لأبى بكر الباقلاني وغيرها.

2 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار الساقي، ط: 4، 1422هـ/ 2001م، ج: 1.

3 ناظم سلوى، الترجمة السبعينية للعهد القديم بين الواقع والأسطورة، 1988، ص: 90.

4 عبد الكريم فرحات، إشكالية تأثر القرآن الكريم بالأناجيل في الفكر الاستشراقي الحديث، 2006، ص: 7.

5 انظر: اليعيزر شلوسبيرج، الحاخام سعيد بن يوسف الفيومي: اللغة العربية والحضارة الاسلامية في مؤلفاته، مجلة الكرمل، جامعة حيفا، 1994 ص: 93.

أسقف أشبيلية في النصف الثاني من القرن الثامن أجزاء من العهدين القديم والجديد نقلا عن ترجمة لاتينية.

زيادة على الاختلاف الواقع حول وجود ترجمة عربية للكتاب المقدس أو على الاقل وجود ترجمة لأجزاء منه، فإن علماء الإسلام الأوائل قلة منهم من اعتمدوا على النص الديني اليهودي أو المسيحي في بناء آرائهم أو ردودهم، حتى ابن حزم الأندلسي الذي يعتبر في تاريخ الإسلام من أهم من نقد اليهودية نقدا علميا ومنهجيا فإن الآراء تتضارب حول مصدر معلوماته عن اليهود والنصارى، فمن الباحثين من يقول بأن مصادره عن التوراة غير مباشرة، وأنه كان يأخذ معلوماته عن طريق وسيط، هذا بالرغم من دقة النصوص التي أوردها ابن حزم وموافقتها لما هو موجود اليوم، ووصفه الدقيق للتوراة خارجيا قبل البدء في نقدها فيقول: "مقدار توراتهم، وإنما هي مقدار مائة ورقة وعشرة أوراق في كل صفحة منها من ثلاثة وعشرون إلى نحو ذلك بخط هو إلى الانفساح أقرب يكون في السطر بضع عشرة كلمة"[1].

هذا وإن كان ابن تيمية في كتابه "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح" يصرح بما يفهم منه أنه اطلع على بعض ما في كتب اليهود، حيث يقول: "إن الاختلاف في نسخ التوراة ونسخ الإنجيل والزبور موجود قد رأيناه نحن بأعيننا ورآه غيرنا فرأيت عدة نسخ من الزبور يخالف بعضها بعضا اختلافا كثيرا"[2]، إلا أن بعض الباحثين يذهب إلى أكثر من ذلك، مدعيا أن ابن تيمية كان ملما بما في العهدين مطلعا عليه، متقنا حتى للغة العبرية من كثرة ما سمعه من المهتدين للإسلام من يهود ونصارى[3].

2) إشكالية اللغة:

1 ابن حزم الأندلسي أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والاهواء والنحل، ت: عبد الرحمن خليفة، مكتبة الخانجي، القاهرة. 1347 ه.، ص: 198.

2 تقي الدين ابن تيمبية. تقي الدين، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: مجموعة من الدكاترة، دار العاصمة، المملكة العربية السعودي، ط: 2، 1999 م، ج: 2، ص: 326.

3 عبد الراضي بن محمد عبد المحسن، منهج أهل السنة والجماعة في الرد على النصارى، دراسة علمية من خلال جهود الإمام الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط: 2، 1995م، بن تيمية، ص: 48.

تعتبر إشكالية اللغة من أهم ما يُطرح على التراث الإسلامي في الردود والنقد الديني للأديان الأخرى، فغالب إن لم يكن كل من تناول الأديان بالنقد والرد من المسلمين الأوائل لا يتقن لغة النصوص المقدسة التي كتبت بها خاصة نصوص العهد القديم والجديد، فإذا تجاوزنا إشكالية وجود ترجمة عربية للعهدين، تبرز إشالكية التعامل المباشر مع النصوص اليهودية والمسيحية التي كانت متداولة في تلك العصور ولا تخرج عن كونها مكتوبة إما بالعبرية أو اللاتينية أو اليونانية.

وإذا كان ابن حزم من بين أهم من رد ونقد اليهودية والمسيحية بمنهج علمي دقيق إلا أن الكثير من الباحثين يكاد يجمع على أنه لم يكن لابن حزم دراية باللغة العبرية ولا بأي لغة من اللغات السامية التي كانت معروفة في عصره[1]، ونفس الكلام يقال على غيره ومنهم ابن القيم الذي كان ممثلا للمدرسة السلفية، حيث يقول عنه محمود النجيري: "وأما مصادر ابن القيم في مقارنة الأديان فإنه كان كغالب علماء عصره يعتمد اللاحق منهم على السابق، ومن هذه المصادر : "**الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**" لابن تيمية، و "**نظم الجوهر**" لسعيد بن البطريق، و "**مقامع هامات الصلبان**" لأبي عبيدة الخزرجي، و "**إفحام اليهود**" للسموأل"[2].

يقول حاييم زعفراني: "خلال هذا العصر الذهبي المثالي الذي عاشه العالم اليهودي الإسلامي لم يكن للنخبة المسلمة والمثقفة أي علم بما أسميه التجربة الداخلية لليهودية واللغات والآداب اليهودية والآرامية باستثناء أولئك اليهود الذين أسلموا أو قلة من العلماء غير اليهود الذين تكونوا في مجال الدراسات الربانية على يد أساتذة يهود أو نهلوا معارفهم اليهودية من مصادر غير مباشرة وجعلوا من

1 محمود علي حماية: ابن حزم و منهجه في دراسة الأديان دار المعارف، القاهرة، مصر، 1983 .ص17.

2 محمود النجيري : جهود ابن القيم في نقد اللاهوت اليهودي والنصراني: مجلة الوعي الاسلامي ، مجلة كويتية شهرية جامعة تصدرها وزارة الأوقاف الكويتية , عدد 532 لشهر سبتمبر 2010

هذه المعرفة في الغالب أداة للدفاع عن القرآن والإسلام أو التهجم على الرسالة التوراتية التي كان يُقال بأنها حُرفت من قبل اليهود، وذلك على غرار ابن حزم في نقده اللاذع لصامويل بن نغريلة"[1]

وبغض النظر عن المهتدين للإسلام من يهود ونصارى والذين كانوا على علم بكتابهم المقدس وباللغة التي كتب بها، فإن جهل ابن حزم وابن تيمية وابن القيم والقرافي باللغة العبرية أو اليونانية واللاتينية نقيصة منهجية في النقد أو الرد يشاركهم فيها كثرة كاثرة من العلماء الأوائل الذين كتبوا ردودا أو مصنفات في نقد كتب اليهود والنصارى[2].

وكما تقول الدكتورة شافية صديق: "إن الحاجز اللغوي لم يكن السبب الوحيد في عدم استيعاب عناصر المنظومات العقدية والكلامية والشرائعية للأديان المختلفة في غالبية إنتاج المسلمين عبر العصور إذ كانت هناك نسخا كاملة أو جزئية من الكتب المقدسة لتلك الأديان لكن الحاجز النفسي و الشعور بالتفوق وأمور أخرى ستكشفها الأيام جعلت الهوة واسعة بين الكاتب ومصدر ما ينتقده"[3].

3) إشكالية المادة العلمية:

إذا كانت إشكالية اللغة والمصدرية من الإشكاليات المنهجية المعوقة لأي عمل في النقد أو في البناء، ناهيك عن التوظيف العملي لتلك الأعمال في الواقع فيما بعد، فإن إشكالية المادة العلمية التي تحتويها كتب الردود والنقد الإسلامية من كبرى الإشكاليات التي تُصعِّب توظيف تلك الكتب ومادتها العلمية في الواقع اليوم، ذلك أن غالب تلك الكتب باختلاف مدارسها من سلفية إلى اعتزالية إلى عقلية

1 حاييم الزعفراني :يهود الأندلس و المغرب ج1 ترجمة أحمد شحلان مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء المغرب،2000، ج: 1، ص: 107.

2 سعيد كفايتي: دور ابن حزم الأندلسي في تأسيس علم مقارنة الأديان : مجلة التسامح:فصلية فكرية إسلامية تصدر عن وزارة الأوقاف بسلطنة عمان :العدد الثاني و العشرين أربيع 1429ه/ 2008م.

3 د/ شافية صديق، من أجل تشريح حقيقي لتراث ''الجدل الديني'' عند المسلمين، http://assala-dz.net/ar/?p=3448 ،

تستعمل أسلوب القطيعة العاطفية والنفسية في حواراتها وتعاملها مع الأديان الأخرى، مما يجعل من توظيفها اليوم في الحوار أو النقد أو التحليل الديني من الاستحالة بمكان.

فالتراث الإسلامي الذي يعتمد عليه اليوم علم مقارنة الأديان في العالم الإسلامي لا يعدو في الكثير من الأحيان أن يكون –بنظرة موضوعية بعيدة عن العاطفة– من قبيل الرد القاسي الذي يصل حد السب والشتيمة والتهجم في الكثير من الدراسات إلا ما نذُر منها.

فإذا كان الهدف من مقارنة الأديان هو محاولة فهم الآخر وتحليل مستوى خطابه الديني من أجل المحاورة والتقارب والتعايش والدعوة والاستقطاب، فإن خطاب السب والشتيمة والتهجم يجعل من العملية التواصلية الاسقطابية شيئا بعيد المنال، وهو ما لا يتماشى مع الأسلوب القرآني في التعامل مع الأديان المختلفة والتي منها اليهودية والمسيحية.

فابن القيم على رغم قيمته المعرفية خاصة في التصوف والتزكية إلا أنه عندما يصل إلى موضوع الجدل الديني نجده يتحامل على أصحاب الأديان الأخرى بترسانة من الشتائم والكلام غير المبرر أخلاقيا، مما يجعل من أسلوبه مانعا من التواصل والتحاور مع الآخر فيقول مثلا عن طريقة ولادة السيد المسيح حسب المعتقد المسيحي: "...وأن رب العالمين نزل عن كرسي عظمته فالتحم ببطن أنثى وأقام هناك مدة من الزمان، بين دم الطمث في ظلمات الأحشاء تحت ملتقى الأعكان، ثم خرج صبياً رضيعًا يشب شيئاً فشيئاً ويبكي يأكل ويشرب ويبول وينام ويتقلب مع الصبيان، ثم أودع في المكتب بين صبيان اليهود يتعلم ما ينبغي للإنسان هذا وقد قطعت منه القلفة حين الختان، ثم جعل اليهود يطردونه ويشردونه من مكان إلى مكان، ثم قبضوا عليه وأحلوه أصناف الذل والهوان، فعقدوا على رأسه من الشوك تاجاً من أقبح التيجان، وأركبوه قصبة ليس لها لجام ولا عنان، ثم ساقوه إلى خشبة الصلب مصفوعاً مبصوقاً على وجهه وهم خلفه وأمامه وعن شمائله وعن الأيمان"[1].

1 ابن القيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تقديم وتعليق: د أحمد حجازي السقا، دار الريان للتراث، 1979، ص: 45.

ونفس هذا الأسلوب التهجمي تجده عند غالب علماء الإسلام في ردودهم على أهل الكتاب والمخالفين لعقيدة التوحيد التي جاء بها الإسلام، فالجاحظ على الرغم من مذهبه الاعتزالي واعتماده على المنهج العقلي في الرد والنقد إلا أنك لا تكاد تجده يكف عن ترديد تلك المقولات الصادمة والمانعة من التواصل، فيقول في كتابه الرد على النصارى: "إن النصراني و إن كان أنظف ثوبا و أحسن صناعه و أقل مسافة فان باطنه ألأم و أقذر و أسمج....و مع شرار طبائعهم و غلبة شهواتهم ليس في دينهم زاجر كنار الأبد في الآخرة و كالحدود والقود و القصاص في الدنيا"[1].

خاتمة وخلاصات:

1- لعل أهم خلاصة في البحث هي أن السؤال الفلسفي الجريء من أهم الوسائل في تشريح التراث الإسلامي، وتجاوز المقولات الكلاسيكية الدغمائية، التي تجعل من علم مقارنة الأديان علما إسلاميا دون محاولة النظر بموضوعية لما يقصدونه من هذا العلم وما هو عليه اليوم، وما الهدف من دراسته، وما يهدفون إليه من وراء خوصصته.

2- لا بد من إعادة النظر في المساهمة الإسلامية في علم مقارنة الأديان، وتقييمها دونما انتقاص ولا تضخيم، وإعادة تصنيفها وتبويبها، ومعرفة نسبة الدراسات التاريخية والوصفية في تلك المصنفات مقارنة بنسبة المصنفات في الردود والجدل، لمعرفة حجم المساهمة الإسلامية الحقيقية في علم مقارنة الأديان.

3- هل الهدف من علم مقارنة الأديان هو تحقيق عملية التواصل الفعالة مع الغير، أم أن الهدف منه إحداث القطيعة عن طريق الفضح والسب والشتم والتشنيع، وما موقع المصنفات الإسلامية القديمة والحديثة من هذا، وهل حققت الهدف المرجو منها؟ فمقارنة الأديان علم تواصلي لا يؤخذ من أجل السب والشتم والادعاء من أجل احداث القطيعة مع الآخر.

1 أبو عمرو الجاحظ، المختار في الرد على النصارى، تحقيق و دراسة د محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، 1991 ، ص: 68.

4- إعادة توجيه الدراسات في علم مقارنة الأديان على الأقل على مستوى الجامعات إلى الدراسات التحليلية المقارنة، بعيدا عن الانتقاص والنقد الخارجي المعتمد على المقارنة مع الإسلام في أصوله وفروعه، فليس هذا الهدف من علم مقارنة الأديان، لأن هذا الأخير هو علم تقني بحت وظيفة الباحث فيه تقتصر على التحليل والتشخيص والمقارنة، والنقد في هذا العلم إنما هو نقد علمي داخلي، أو خارجي بالاعتماد على النتائج العلمية في التخصصات الفلسفية والتاريخية والأركولوجية.

5- الانتهال من الفلسفة في مناهجها ووسائلها في التحليل والتشخيص، دعما وتقوية لعلم مقارنة الأديان، لكن ليس بالصورة الاختزالية التي يتم فيها تداول الدين والمقدس في بعض الدوائر الفلسفية.